

宗教的根本罪障

二 村 竜 華

一

吾々の根本的關心は、如何にして如来に遇うかと言う問題であるが、しかし、如来に遇うことは、難中の難と言われる如く、人間に取つて容易なことではない。吾々が如来に遇うことが至難であるのは、遇うことをさまげている根本の罪障が、明かにならぬからであらう。それでは、吾々を如来より障げる根本の障りは、何んであらうか。

人間の無始以来の傾向は、感性的な愛欲の生に押し流されて来たことである。しかし、一とたび感性に突き当たると、その現実の不満と不安を感じ始め、未だ得ない理想を描き、それを追求するようになる。人間は感性に破れるほど、現実と理想の激げしき矛盾に当面し、これを

克服して、遂には理想に至らんと努力する。

吾々のここに問題としたいことは、人間が感性に破れ理想を追求して矛盾に陥ると言うことは、どうして生じて来るのであらうか、と言うことである。人間である限り、現状に満足しないでそれぞれの理想を描き、それが得られるか否かは別として、追い求めずには居られないと言うことは、何処から来るのであらうか。人間の理想追求は、必ずしも人間を安住せしめるものではない。却つて、人間を破滅せしめたり、或いは元の感性に逆戻りさせるとも限らない。それにも拘らず、人間は何故理想を追う存在とならねばならぬのか。

この問題を、いろいろの角度から考えて見ることが出来るが、私は仏教の智慧の立場から、推究して見よう。仏教は人間を把握するのに、迷悟の範疇をもつてす

る。仏教は、仏智が根本である。慈悲も、智慧なくしてあり得ない。迷悟の範疇は、仏智の範疇である。仏智に遇わない立場では、迷と悟とは別々のものとして映ずるかも知れないが、仏智からは二箇のものではなくして、仏智をあらわす二つの契機である。しかし、同一次元の二つではない。悟は能照とすれば、迷は所照である。迷があつて悟があるのではなくして、照らす悟が成つたから、迷が照らし出されたのである。如来のともしみが点じない間は、迷うているか悟つているかが明かでないが、み仏の火が点ずると、初めて人間の生活が迷いとして照らし出されるのである。阿弥陀仏が十劫の昔に正覚を取り給いたので、法身の光輪はきわもなく、世の盲瞶を照らし給うのである。斯う言う仏の智慧の立場からは、問題としてゐる現実と理想との矛盾に苦しむ人間の生活は、どういう意味になるのであろうか。人間の覚が悟と迷とに分かたれるのは、仏教から見ると、「一如」の覚とその不覚とである。感性に破れかけても、すぐさま一如の覚に達したとは言えない。すると、感性と矛盾する理想は、一如を見失うた知性の立場から、失える一如を思い求め、それぞれの角度から描いたものに外ならぬ。仏智を通らないで描かれた理想は、真実の理想では

なくして、一如を人間の立場から描いた觀念界、すなわち、一枚の画に過ぎない。一枚の画など言えば、人間生活を輕視するが如く思われるかも知れないが、仏智から見れば、画という外はない。若し現実に欠けたものを理想として描き、それを彼岸とすれば、この意味に於ける彼岸は、人間の觀念界である。人間の觀念界とは、人間の知性と連続した世界であるから、まさしくは、彼岸と言うことは出来ない。如来の願心に応ずる彼岸とは、霄壤の差がある。一言でいうと、人間の一如を失つているままで描く理想界は、仏智に照らせば、一如の影と言わざるを得ない。

感性に酔える間は、人間には何の問題も起らないが、一と度これに破れて、苦しき理想を追う生活にはげんでも、その理想が一如の影に外ならぬとすれば、かく人間を影に止めしめている根本障壁は、何ものであるかをつきとめねばならぬ。

私は、親鸞を通つて、善導の教に傾聴したい。親鸞は、証卷と真仏土卷に、善導の定善義の「いざいなん。魔郷には停る可からず。曠劫来流転して、六道尽く還たり。至る処、余の樂みなし。唯愁歎の声をきく。此の生平を畢えて、後、涅槃の域に入らん。」の文を引き、又

化身土巻には、法事讃の「いざいな。他郷には停るべからず。仏に従つて、本家に帰せよ。本国に入りぬれば、一切の行願自然に成ず。」の文を引用しているが、今はこれらの文に依つて、人間を仏教特に浄土門では、どのように考えているかを見たい。

先きに、仏教に共通する迷悟の範疇を挙げたが、善導にあつては、これがどのように描写せられてあるか。迷は六道輪廻であり、悟りは弥陀の浄土、即ち涅槃の城である。後者は又本家・本国とも表現せられ、前者は他郷或いは魔郷とも呼んでいる。これらの文字を通して、善導は迷いを去つて、本国の浄土に帰るべきを勧められる。善導が悟りを本家・本国と言うは、吾々を引きつける深い意味がある。善導の本家・本国は、前に述べた知性の描く理想ではなく、如来の願心が成ずる妙境である。吾々が、若し仏教に聞く縁が与えられなかつたとすれば、生れたままの状態、すなわち感性を正しい状態として、一生を過ぎて了つたかも知れない。善導は吾々の正しいと思う状態を、魔郷又は他郷と言う。吾々の現実をかく言うは、いつまでも、このままに停るべきでないことを教えている。これに反して、涅槃の城である弥陀の浄土を吾々の本家・本国と言うは、吾々の帰すべき所

を教えている。善導の文から人間を思うと、帰らねばならぬ本家・本国に帰ろうともしないで、停るべき所でない魔郷に、曠劫以来停つていると言うのが、吾々人間である。他の言葉で言うと、自分の本国を迷い出て、永久に自らの国に帰るべき、すべさへもたぬ痛ましき無宿者が、吾々人間である。無宿者とは、何を意味するのか。有るものを無いとし、ないものをあるとする大きな価値転倒の誤りを、犯せるものである。これを仏教的に言うと、仏の悟り給える一如を、見失えることを意味する。世に痛ましきことは多いが、自らの本国である一如の世界より迷い出で、宿なきものとなるほど、痛ましきはないであろう。善導が散善義の中に「自身は、現に罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと深信す。」と大悲せられたことは、それ以来多くの人々に、言い知れぬ感銘を与えている。

次に吾々の考えんとするものは、親鸞の人間観である。善導の人間観は親鸞に流れ来つていう意味で、同時に親鸞の人間観であると言えよう。しかし、善導の定義義法事讃の文には、生死の魔郷に停つて、人間を涅槃の城に帰らしめない根本原因が、明示せられてないが、上

に引用した散善義の機の深信の文に次ぐ法の深信の文「決定して、深く彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑なく慮りなく、彼の願力に乗じて、定んで往生を得と信ず。」の中に、それを見出すことが出来る。

法然は、選択集の三心章に於いて、「引文」にあつては、善導の觀經三心積の全文を引用しているが、その「私積」は、極めて簡略である。しかし、その深心積には、

「深心とは、謂く深く信ずるの心なり。当に知るべし。

生死の家には疑をもつて所止とし、涅槃の城には信をもつて能入となす。故に今二種の信心を建立して、九品の往生を決定するなり。」と適積がしてある。親鸞は、行巻の正信偈にこれを承けて、「還_ニ來生死輪轉家_一決_ニ以_ニ疑情爲_ニ所止_一速入_ニ寂靜無爲樂_一必_ニ以_ニ信心爲_ニ能入_一と頌している。法然の簡潔であるが、迷悟の根本因を明示した私積は、更らに詳説されるのを、まづが如きであつた。親鸞の信巻は、之に応答したと言えるであらう。

古来、善導の二種深信中、機の深信は生死の果を表とし生死の因を略し、法の深信は涅槃の因を表とし涅槃の果を略している。両者相応じて、影略互顯すると言われている。法然が深心を釈して、生死の因を疑情とし、涅槃の因を信心としたことは、誠に深信の内容を、最も適

切に把握したものと言わねばならぬ。吾々が、若し分別的知性の立場にあつて信疑を考へるとき、信と疑とは、別々の概念として思惟されるかも知れないが、深信の立場では、信と疑は同一自覺の意味を表わすものとなる。

純粹な智慧では、疑があつて信が成るのではなく、信が成つたから疑が明かになつて来た、と言わねばならぬ。

竜樹は、易行品の中に「若し人善根を種えて疑えば、則ち華開けず。信心清淨なれば、華開けて則ち仏を見る。」(行巻)と言う。これは、大無量壽經の不了仏智・明信仏

智、即ち信疑を言い表わしたものであらう。それが善導に流れ来り、法然に相承せられたのである。法然が、人間の上に涅槃の城が開かれるのは信であり、生死の家に止まるのは疑情であると言えるは、誠に人間の生死の問題として、重要な歴史的発言である。信は、人間の前に堅く閉ぢられてある涅槃の城を、開く唯一つの鍵である。涅槃の城を開く信が明かになつたから、生死の迷いが初まる根本が疑情であることが明かになつた。これを受けて、一層明かにするのが、親鸞の教行信証である。

信を紹ぐは、広く言えば前五巻、狭く言えば信巻、疑情を述べるのは、化身土巻である。同巻の後跋の文より言えば、教行信証は親鸞個人の自覺を体系化したものでは

なく、師法然の選択本願念仏集の註解書とも、言われるのであろう。

かつて、「疑蓋とその意味」(真宗連合雜誌五)に於いて、親鸞の疑蓋に就いて考えたのであるが、今また補う意味で、再びこの語に関心を向け度い。先きに、善導の語によつて、浄土門に於ける人間觀を述べたのであるが、親鸞の疑蓋無雜の語に依つて人間を考えたと、人間はどのような存在となるのであろうか。雜は、「まじる」と言う字義をもつ。まじるとは、今は既にまじつてゐるが、元は何にもまじつていなかったこと、を暗示するようである。本来の世界は、何の不純物もまじらない純粹無垢の状態であること、を思わしめる。そう言う純粹な状態に、不純なものがまじつたのである。親鸞が無雜の語を用いられた拠り所は、どこにあるか分らないが、善導の三心釈の中の雜毒之善・雜毒之行、或いは礼讚の難行難修の用語が、思い出されて来る。吾々是如何に純粹にはげんでも、善は常に毒が雜つてゐる。毒のものは、親鸞から言えば、本願を疑うことにある。吾々は如来の世界に接触してゐて、否如来の世界の中にあつて、しかも如来から切断せられてゐる。そこに疑蓋がある。こう言う不純なものが、いつまじつたのか、をきわ

めることは容易でない。水にたとえると、本来何の不純物も加つていない清浄な水に、降雨のためか何かで、何時の間にか雜物が流れ入つて、既に濁水となつてゐる。親鸞から見ると、人間は疑蓋の間雜した存在となる。

親鸞の宗教では、疑蓋が重要な根本的な意味をもつてゐる。三心論は元より、浄土和讃の冠頭二首も信と疑である。その他、疑惑和讃には、その末尾に「弥陀の御誓いを、うたがうつみとがを、しらせんとあらわせるなり。」と結んである。親鸞以前では、難易は行に就いて論ぜられてあるが、親鸞になると、心の上で、難易が問題とせられてあるようである。信巻には、「無上妙果成じ難きにはあらず、真実の信樂実には獲ること難し。」と言ひ、同じく信巻の信樂釈には「是を以つて無上功德値遇し難く、最勝の淨信獲得し難し。」とも釈してある。浄土和讃にも「一代諸教の信よりも 弘願の信樂なお難し 難中至難とときたまい 無過斯難とのべたまう。」と頌してある。難信の語を求むれば、限りがない程であろう。第十九願の機には、疑蓋は尚心底にかくれて明確化しないが、第二十願の機になると、自力疑心は表面化して、真実報土に入ることを碍げる。化身土巻の小經の隠願釈の下にも「彰と言うは、真実難信の法を彰す……

良に勧め既に恒沙の勧めなれば、信も亦恒沙の信なり。故に甚難と言えりなり。」とある。このように、親鸞の信が極難信と言われるのは、何故であらうか。信巻には「何を以つての故に、乃し如来の加威力に由るが故なり。博く大悲広慧の力に因るが故なり。」と記し、略文類には「何を以つての故に、往相の廻向に由らざるが故に、疑網に纏縛せらるるに由るが故に、乃し如来の加威力に由るが故に、博く大悲広慧の力に因るが故に。」と述べてある。これらの解釈を思うと、信の難きは疑網の性格から来ると言えないであらうか。

二

親鸞は、教行信証の総序の中に「故に知ぬ。円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智、難思金剛の信樂は疑いを除き証を獲しむるの真理なり。」と言う。悪を転じて徳を成す正智としての嘉号の世界の根柢には、疑を除き証を獲しむる真理としての信樂がなければならぬ。親鸞の教学にあつては、除疑獲証が根本の真理である。根本の真理とは、廻向し給える如来の智慧である。この智慧なしには、浄土の門は永久に閉ざされてある。ここに吾々に思い出されて来ることは、善導の二種深信であ

る。深信は、何故二種に分たれねばならぬのか。

このことを考えるに當つて、問題となることは、疑蓋をもつ人間が如来の国に帰するには、無媒介に直接に如来を対象とするのか、或いは除疑を媒介として、如来に遇うのか、と言うことである。観經所説の定散二善は、直接浄土に自らの所修の善を以つて、往生せんとするのであるが、自力疑心の故に、真実報土へは往生は出来ない。十九願の機や二十願の機は、何ずれも直接浄土へ生れんと願うのではないだろうか。人間は疑蓋のまじわる存在であるから、直接如来の国へ生れんとしても、不可となる外はない。こう言う意味をあらわすものが、二種深信でないか。二種深信は、機法の用語に従うと、機の深信が先きにあげられ、法の深信が後になつてゐる。元より、前後と言つても、時間的前後ではない。しかし法より先きに、機が出てゐると言うことは、疑蓋の雜つた人間の、如来に遇う順路が明示されてあるのではないか。疑蓋を間難する人間に取つては、自己の本国に帰するには、その邪魔物を何よりも先きに除かねば、帰りようもない。邪魔物を除く力は、機にあるのではない。法の力が根本であるが、法が機となつて、その邪魔物を除くと言うことが成就しなければ、深信が現実とならぬ。自

力の信ではなく、他力廻向の信は、何時でも機法二種深信の形態を取らねばならぬ。親鸞の三心論が、善導の二種深信の原型を存していることを思うても、生死に止める疑蓋をもつ人間は、直接に如来の家に歸り得られるものではなく、その否定を媒介とする以外に、如来には遇えないことを吾々に教えている。

さて、疑蓋に関して、親鸞の三心論に注意したい。親鸞は字訓釈にあつても、仏意釈にあつても、疑蓋無雜の語を三心各論の末尾に置いている。略文類では、無有疑心の語が、同じく三心共に繰り返してある。この疑蓋の文字は、親鸞にあつては、單なる一つの語ではなく、生死の根源としての疑蓋である。吾々人間は、感性的な經驗的な罪業のみを悲んで、その根柢に潜みかくれている微細な疑蓋に、ややともすると、眼をそらさんとするのではない。つくつた罪に眼をうばわれて、罪をつくり出す根本を、みないのではない。親鸞は、痛ましき流転の根源としての疑蓋を明確化して、之を除く原理を三心論で明かにせんとするのである。

注意したいことは、若し疑蓋が或る種類の人間にのみ、どうすることも出来ないもので、他の種類の人々には、永い時間を用いると、除くことが出来ると言うので

あれば、親鸞の宗教は特殊な宗教となる。しかし親鸞の宗教で言う、何ずれの行も及び難き身と言うは、人間が一人残らずその根柢に、人間ではどうにもならぬ疑蓋をまじえている、と言う意味であろう。歎異抄に伝える親鸞の宿業観が、仏教が一般に説く業の思想と異なるのも、そのもとは、この疑蓋観によると言えないであらうか。

業の受け入れ方が、一般仏教と親鸞との間に、相違が生じて来ると言うことは、吾々の深く注意すべきことでないか。如来の願力の廻向によらねば、生死から脱し得られぬと言うまことの事實を明かに知り得た親鸞に取つては、仏教の業の思想は、人間ではどうにもならぬ宿業として受け取られるのは、当然でないであらうか。私には、どうにもならぬことが人間に感じられるのは、最根源を求むれば、疑蓋にあると思われる。しかし、疑蓋にあると言うことも、分別的知性で推求したのではない。本願の光りに照らされて、始めて人間ではどうにもならぬと知らしめられるのである。こう言う意味をもつ疑蓋が除かれぬ限り、急作急修して頭燃を灸うが如くしても、衆べて雜毒雜修の善・虚仮誑偽の行と名ける外ないのである。

私は、疑蓋の性格を更らに知るために、三心釈の「從

無始已来」の語に就いて考え度い。この語は、至心釈と信樂釈に使用してあるが、欲生釈には、然るに「微塵界の有情、煩惱海に流轉し生死海に漂没し云々」とあつて、無始已来の語はない。また、略文類は三心釈共に、この語は使用してない。親鸞は、言葉に就いては、深い関心をよせられたようである。この点から考えると、原本では、三心中、前二釈には無始を用い、欲生釈には微塵界の有情に始まることには、何かをあらわさんとせられる趣旨があるのであるが、私には、今述べる事が出来ない。尚今一つ思われることは、信樂には、無始の語の外に「無明海に流轉し」の語句が、おかれていることである。無明の語は、三心釈中、只信樂釈のみに用いてある。信に対するものは、疑であることを思うと、無明の語があることは、疑と無明とは相通するものがあることを、教示してあるのであろうか。浄土論註下巻起觀生信の讚嘆門の釈義から見れば、無明は、大經の仏智疑惑と同じ意味と言つてよい。「此(阿弥陀如来)の光明は障碍あることなく、十方衆生の無明の黒闇を除く……彼無碍光如来の名号は、能く衆生一切の無明を破し、衆生一切の志願を満て給う。」のであるが、それにも抱らず「然るに、称名憶念すれども、無明由お存して、所願の

満ざるものあり」。それは、是実相身是為物身と知らざるからである。言い換えると、名義に相応しないからである。また、信心淳からず、信心一ならず、信心相續せず、余念聞だてるからである。この曇鸞の註より見るときは、三不信は、余念のまじつたものである。されば、無明とは、親鸞の疑蓋と同じ性質のものと言わねばならぬ。それでは、生死に止める疑情・疑蓋は、人間に云何様にして、生起したのであろうか。生起の様相を語る文字が、無始なのであろう。ここでは、起信論やその註書義記等を参考にして、その意味に就いて、考えてみよう。

真如と無明との関係は、古来多くの難問題があつて人間を悩まして来た。例えば、若し無明が真如より生ずるとすれば

- (1) 自性清淨の真如が染法を本具することとなる。
- (2) 無始無終の真如と同じく、無明も尽きる期がない。
- (3) よし尽きる期があつても、悟つた後また生ずることとなる等、いろいろの難問題が生じて収取し難い。

ただ東洋だけでなく、西洋にあつても、人間は全知全能の神に依つて造られた存在であるから、神の意志に従つて生きねばならぬが、實際は、人間は殆んど神にそむ

いた生活に陥つてゐる。人間が罪を犯すのは、神の意志の中に規定してあるのではない。罪を犯すもとは、人間の意志になければならぬ。若し罪の源が人間の意志でないならば、人間に罪は成り立たない。神と人間の罪との關係が、同じく人間を悩まして來てゐる。しかし、曇鸞が論註の中に、この難問題に就いて、明瞭な教示をしてゐる。それは、「碍りは衆生に屬し、光りの碍りに非らざるなり。」の文である。されば、無明や疑蓋は真如又は如來より生じたものではなくして、全く衆生に屬するものである。衆生に屬するとは、無明は人間の生起する誤謬であることを言う。

馬鳴は、起信論には「無始の無明」と呼んでゐる。法蔵は義記に無始を解するに、二義を設けてゐる。その初義には「染法の、無明より始めなる有ることなきを顯す。」と述べてゐる。この解釈では、無始とは、無明は諸染法の根本で、これより始めはないと言うこと、言ひかえると、無明が迷界の根本だと言うことになる。また同論の生滅因縁を説く下には、無明の生起を「忽然として念が起る。名けて無明となす。」とも言う。前の無始と忽然とは同か異か。法蔵は、義記に「唯此の無明、染法の源となる。最極微細にして、更らに染法の、能く此

の本となる無し。故に忽然念起と言うなり。」と解説し、璣瑤本業經を引用して、無始と忽然とは同じ意であることを、明かにしてゐる。無始と言うも忽然と言うも、共に人間の生死流轉の根本は、無明であつてこれより始めはないと言うのである。無明以前に、染法の根本を求めることが出来ない。無明は、最極微細の迷妄の根本原理である。未だ明かに、能と所、主と客、自と他が分離しない、最初の一念が無明である。この最極最微の迷妄生起の様相を、無始或いは忽然と言つたのである。しかし吾々は茲に注意を要する。それは、無始も忽然も分別的知性が迷妄の因を根源に遡つて求め、どのようにして生起したかを把握しようとしても知りようもないから、或いは偶然に或いは無因に、ふと生起したと言うような意味ではないことである。若しそうだとすれば、無始又は忽然は、知性が無明の生起様相を觀念的に追求したと言うに過ぎぬ。吾々は、無始や忽然を知性の立場に引きおろして、考えることは禁物である。馬鳴が、唯仏智のみが了する処と言う如く、吾々は、これらの語を仏智の中に入れて受け取らねばならぬ。このことに答えんとするのが、後義であらう。

無始の後義には「無明、真(如)に依る。同じく元始な

きが故に。」と説いている。これを文字通りに解すると意味が通じない。無明は無始無終の真如に依つてあるから、無明も亦同じく元始がない、すなわち無始だと言う意味に解すると、無明は断尽することは出来ない、と言う矛盾に陥る。しかし、無明は聖道門的には、修行に依つて断滅せられるものであり、浄土門では、如来の願力によつて除かれるものである。無明は、無始であつて有終である。更らに進んで言えば、無始の無明と言うも、真如が無始と言うのと、意味を異にする。先きに、述べた如く、無始や忽然は、無明の最極最微にして、これ以上遡ることの出来ない迷妄の根源性をあらわさんとするのであつて、真如の如く、始めがないと言うのではない。起信論の始覺を説く処に「菩薩地尽るが如きは、方便を満足し、一念相応す。心の初起を覺して、心に初相なし。」と言うより考えると、無明が無始だと言うことは、始めがないと言うことではない。それでは、無明には初めがあるのか。あれば、その初相はどうして知られるのか。「初相を知ると言うは、即ち無念なり。」と重ねて解釈する所から思うと、迷の初めは迷の中では知ることとは到底不可能であつて、無念に於いて、始めてその初相を知ることが出来る。無念とは仏智である。仏智の

みが迷の初相を知ることが出来る。それは迷の尽きる終相を、迷の初まる所と知るのである。かく考えると、無明は迷いから悟りの方向に於いては、迷いの生が尽んとする最後の一念であり、真如を失いて益々迷う方向に於いては、その初めである。ここで知られることは、無明の初起を知るは、無明の尽きるを照らす仏智以外には、あり得ないと言うことである。法蔵が、義記に「無明の倒執は生滅に非ず不生滅に非ず。浪を起す猛風の、水に非ず浪に非ざる如し。」と言う如く、人間の生が迷に転ずる初相は、生滅でも不生滅でもない無明の縁が、真如と和合する所にあると説くことが出来よう。前の初義では、無明が生死の最根本と言う意味であつたが、そのことは、裏返えして言えば、無明は生死の中の何ものにもよらないと言うことである。それでは、無明は何に依つて起るかと言へば、真如と言う外はない。これ後義が設けられる所以である。平明に言つて、真如のとりそこないが無明とすれば、実体としての真如あるが故に、無体としての無明が生起すると言えよう。真如と無明との間には、何ものも介在しない。両者直接していて、しかもその間は切断せられてあるが、無明は真如によると言うより外はない。しかし無明は真如から生ずると言うので

はない。真如によるがそれのとりそこないを無明が生ずると言う。とりそこないの初めがあつてもその初めは生死の中の初めでなく真如による初めであるから元始なしと言つたのであらう。この辺の消息を言わんとするのが第二義であらうか。

吾々は無始的に生死界に落ち込むと、もはや本源の涅槃界には歸りようもない。何故であらうか。馬鳴は「是の心、本より以来自性清淨なり、而も無明あり。」と言う。また「染法ありと雖も、而も常恒不變なり」とも言う。心真如門より言えば、真如の外何にもものもないのであるが、心生滅門より言えば、真如の外に無明染法がある。無明は、馬鳴によると「念に自相はない」から、無体であるが、一と度、無始的に生起すると輪廻はつきない。それは、涅槃界と生死界との間が断ち切られたからである。断ち切られたとは、兩界の間に渡る橋がないとも言えよう。特に生死界から涅槃界へ渡る橋がない。知性の上からは、真如と人間との同一性・連続性を考え、それに基づいて、人間の立場で仏になるなど観想されるのであるが、この見方は、仏智からは、兩者の間が断ち切られてあることを見忘れたものである。吾々は、仏智によつて、人間は人間の立場では、仏となることは全く

不可能であることを、初めて知るのである。何故ならば失つた真如が無明と言う影となつて、それが人間を涅槃界に歸らしめない根本罪障であると知るのは、仏智のみだからである。

三

上に無始の意義を知らんとした趣旨は、無明は人間に属するものでありながら、しかも不生不滅の真如に依るから真如の智なくしては無明は破れない。この点で無明は人間ではどうすることも出来ない性格をもつものであること、を言うとしたのである。吾々の問題としてゐる親鸞の疑蓋も、これと同じ性質をもつていと言えないであらうか。親鸞の疑蓋は、最初から表面に浮びあがつてゐる過咎ではない。前にも述べた如く、十九願を通り二十願に来つて、如来の大悲心に遇う最後の段階にあつて、当面する根本障壁であり、それはまた人間を永久に生死に止めおかんとする最初の原理である。而して、こゝう言う意味をもつ疑蓋は無明が無体である如く、同じく本来あるものではなくして、人間の間雜したもの、衆生に属するものである。ここに、疑蓋は人間の罪となる。罪の中でも、根本的罪障である。親鸞の思想の中には、

無常觀に乏しく、罪障觀が中核となつてゐることも、疑蓋を根本罪障とすることに、基ずくと言えないだろうか。

無常觀から開放されるには、先ず罪障觀から自由とならねばならぬ。されば、親鸞は、疑惑和讃の中に、疑惑の罪なることを深く悲痛している。親鸞が疑蓋の語を反覆せられるのも、この根本罪障を除かずしては、涅槃の域に帰ることは出来ない、と思惟せられたからであらう。

さて、上の如き性格をもつ疑蓋は、何によつて除かれるのであろうか。親鸞は総序の中に「難思金剛の信樂は疑を除き証を獲しむるの真理なり。」と説く。また、三心積の初めに「弥陀如来三心を発すと雖も、涅槃の真因は唯信心を以つてす。」と述べている。これらの語から思われることは、親鸞の信心は単に信ずると言うのではなくして、証を獲しむるの真理であり、又涅槃の域に帰る真因であると言うことである。無始以来今日まで、流転を続けて来た人間には、穢身をすて果てねば、証を得ることは、元よりあり得ないが、この涅槃の証を覆うていたものは、疑蓋であるから、これが除かれた信には既に証と言う性質を、もつていることは言うまでもない。夫故、信は除疑獲証の真理と言われ、又涅槃の門が初めて開かれる真因とも言われる。こう言う深義をもつ信

を、明かにせられた親鸞の恩徳は限りもない。

親鸞の除疑獲証の信が成就するに對して、大きな力となつてゐるものは、天親曇鸞特には曇鸞であらう。曇鸞は、論註の始めに易行道を説くに、信仏因縁と言ひ、又その終りの覈求其本釈には「阿弥陀如来を増上縁とするなり。」と説く。総序には「噫弘誓の強縁は多生にも値い匡し。」とあり、又行巻の光号因縁の釈文に「真實信の業識、斯れ則ち内因となす。光明名の父母、斯れ則ち外縁と為す。」と言う。これらの文から考えられることは「縁」と言うことである。

吾々の見て来た所では、無明も亦縁であつた。真如が無明の縁に随う処に、その一如性が失われて、千差万別の流転輪廻が初つたのであるが、失つた一如性を取り戻す為には、同じく縁によらねばならぬ。縁と言つても、よき縁でなければならぬ。よき縁とは、流転内のよき縁であつてはならぬ。流転を越えていて、しかも流転を転換するものが、よき縁である。聖道門は、弥陀のよき縁なくして、失つた真如を取り戻さんとするのであるが、浄土門は、第一義諦神妙境界相である弥陀の浄土に生れることを、よき縁として、生死を脱せんとするのである。曇鸞は「大慈悲は是れ仏道の正因なるが故に。」と

説かれるが、親鸞も信巻の一念に、之を承けている。吾々の無始以来の疑蓋は、如来の大慈悲の廻向を縁とする外に、除かれようもないものである。

無明も疑蓋も縁であり、如来の大慈悲心も縁であるが前者は、人間を永久に生死に止めしめる縁であり、後者は人間を永久に光明界に転入せしめる縁である。縁とは曇鸞が論註の終りに「阿弥陀仏の本願力に縁るが故に。」と言う如く「よる」と言うことである。八番問答の在縁釈から見れば「縁る」は「依る」と同じ。また、信仏因縁の文によれば、縁るは仏願力に「乗ずる」と言えよう。更らに、善導の散善義の「仏願に順ずるが故に」をもつてすれば、縁るは順ずるである。縁と依と乗と順とは、願力廻向の信を顯す語と言えよう。かくして、根本罪障としての疑蓋を除却する法は如来の大悲心の外なきことが知られる。

親鸞の三心論にあつては、至心釈には大經の勝行段の經文が引かれ、信樂釈と欲生釈には、本願成就の文が二つに分たれて引用せられてある。これから思うと、三心は如来の本願の名号の廻向成就の相を記述したものと言える。広本には三心釈共に廻施の語が使われ、略本には

三心共に廻向の語が用いてあり、その末尾には「三心皆是大悲廻向心なる故に、清淨眞實にして疑蓋難ることなし。故に一心なり。」と結んである。ここから、三心論は廻向論と言えよう。

吾々の関心は、如来に遇うと言うことであつたが、しかし、無始以来の流転の根柢には、いつまでも生死になく根本罪障としての疑蓋がかくれている。これを明確化して除かねばならぬ。一般的には、無明または疑蓋は必ずしも如来の大悲心によらねば除かれぬとは言わぬであらうが、親鸞にあつては、如来の加威力による外はない。しかし、如来に遇うは一代諸教の信よりも尚甚難である。親鸞によれば、自力とは疑心である。自力疑心の何ものであるかを知るは、如来に遇うて初めて解せられるのである。一如の願心の光に照らされると、自力疑心は失つた一如の影であることを知る。影が明かになるのは、そのもとを知ることに由る。疑蓋が除かれるのは、一如を知る外にない。一如は人間を超えている。されば、吾々は如来の願心に遇う外に、疑蓋は、除かれなない。如来の願心は一如の願心であるから、これに依つて失つた一如性を取り戻すことが出来る。ここに無始以来の疑蓋がほぐれて、疑蓋無雜の如来の世界に浴すること

が出来る。一つの如來の大悲心は、三心となつて衆生の上に廻向し給う。このように親鸞の宗教が如來の廻向よ

り始るのは、人間では除き得ない疑蓋の性格から来るのではないだろうか。

大谷大学研究年報 第十四集

四百論破常品の要項……………山口 益

—有・存在の限界—

時宗の本作の和讃……………多 屋 頼 俊

念仏芸能の成立過程と

その諸類型……………五 来 重

自殺の社会的要因……………中 久 郎

—職業及び階層との関連を中心として—

大谷大学研究年報 第十五集予告

称友造阿毘達磨俱舍論明瞭義釈

破我品

—梵文の和訳と註と梵文テキストの

正誤訂正表……………舟 橋 一 哉

真実教の開顯……………広 瀬 果

実験的知性の道德教育……………藤 武

—デューイの価値判断論を中心に—

中国仏教と禁酒運動……………道 端 良 秀

—仏教徒の精神生活の一面—

プラトンの神学と宇宙論……………金 松 賢 諒

—第一部『ティマイオス』解釈—